

R 1977-6

§ 37-43

770808-1

(37) (1) (SSaŽ – Strašnice, 8. 8. 77 ráno.)

Když rozlišíme dvojí rovinu politických struktur, tj. rovinu profesionální techniky a rovinu osobitého zaměření, osobitého politického programu, naskýtá se nám nový a přesnější pohled na otázky politické odpovědnosti občana, který má svou odbornost a své zájmy, které nespádají do sféry technické politiky. Zvláštním případem realizace takové politické odpovědnosti je život a aktivita filosofova. Profesí je filosof veden k nikdy neumdlévající reflexi a k rovněž neustávajícím pokusům vidět vše v perspektivě celku, ve vztahu k celku. Tím je pro politickou odpovědnost vybaven daleko lépe než kterýkoliv vědec, neboť ten je svou odborností naopak veden k potlačení zájmu o celek a k stále diferencovanější specializaci. Politika je však vždycky mocně přitahována k okruhům vždy celkovějším a univerzálnějším. Tak se zájmy a perspektivy politiky a filosofie sbližují a v jistých ohledech podobají. Politika se neobejde bez filosofických prvků a složek ve svých orientačních kontextech, a na druhé straně filosofie nemůže pomíjet důsledky svých teoretických a myšlenkových postojů pro politickou (praktickou, společenskou) oblast. Tím se otvírá rozsáhlá sféra společných zájmů, které však velmi často nejsou ani paralelní, ani konvergující povahy, ale mají vzájemně protivnou, antagonistickou nebo alespoň navzájem se vymezující a korigující povahu. Pozitivním důsledkem je prohloubení filosofičnosti politických programů a propracování politických aspektů a důsledků filosofických pozic. Ovšem eo ipso jsou možné i falešné kroky, a tedy negativní důsledky vzájemného ovlivnění obou profesí. Politika se může obávat kritické reflexe a analýzy ze strany filosofie a může si pěstovat svou vlastní, ochočenou a pokleslou náhražku filosofie, totiž politickou ideologii. A naopak filosofie, zklamaná politikou, si může vymýšlet politické utopie, které jednak mohou odvádět politický interes a politickou odpovědnost na scestí a tak je neutralizovat, ale na druhé straně mohou způsobit hodně zla, jestliže se po čase ukáže, že je jich možno použít jako ideologií nějakých nových hnutí. Zkrátka jakékoliv oslabení svazku filosofie a politiky (ať už vinou kterékoliv ze stran) a zejména všechny náhražky (jednostranné náhražky) skutečného partnera ně-

jakým služebným prostředkem vedou nutně ke společenským deformacím a jsou zároveň jejich signálem.

Vzniká tedy otázka, v jakém smyslu je realizovaná politická odpovědnost filosofie ne pouze realizovanou odpovědností občana, ale aktem filosofa jakožto filosofa, a v jakém ohledu je politická angažovanost filosofa relevantní právě filosoficky. Tuto otázku můžeme asi zodpovědět pouze postupným co nejpodrobnějším výčtem filosofických důsledků této politické angažovanosti filosofa. Zdržme se předběžně u jednoho poněkud obecnějšího rysu či aspektu této souvislosti. Filosof je filosoficky aktivní, jestliže je schopen prosadit kritickou reflexi nějaké aktivity, zejména pak vlastní aktivity. Proto lze považovat jakoukoli aktivitu za filosoficky relevantní, daří-li se ji podrobit kritické reflexi a v této reflexi **vyjasnit je** vztah k celku. Za tím cílem musí filosofie od své vlastní aktivity umět odstoupit a posuzovat ji pak z distance. V této distanci – jak tomu je ostatně v reflexi **popravidle** – si filosof ujasňuje nejenom svou vlastní aktivitu a povahu svého přístupu, ale také povahu skutečnosti, do níž svou aktivitou zasáhl a s níž se tak dostal prakticky do kontaktu. Aplikujeme-li tuto obecnou situaci na politickou odpovědnost filosofovu, je zřejmé, že filosof poznává na základě své uplatněné politické odpovědnosti jednak sám sebe a politické aspekty svých filosofických pozic, zejména však skutečnou povahu politické reality, a toto druhé poznání je tím svěžejší, barvitější a plastičtější, čím se dostane do většího napětí s tzv. politickou realitou. Ale filosof, který se politicky dostává do napětí se svou dobou, s etablovaným politickým systémem, s určitým programem nebo hnutím, se nejenom sám před sebou a před společností politicky vybarvuje, ale získává daleko perfektnější přístup k politické situaci vůbec, neboť pravá politická povaha skutečnosti se mu vyjevuje nejlépe právě v roztržce a napětí, v tzv. „průšvihu“. Filosof má všechny důvody, proč si takového průšvihu cenit, protože jemu opravdu na prvním místě nejde o dosažení nějakých politických cílů, nýbrž o službu pravdě, pravdivém vidění skutečnosti, situace atd.

770808-2

(38) (2) (SSaŽ – Strašnice, 8. 8. 77 odpoledne.)

Filosof, který reflektuje svou politickou angažovanost, tj. aktivitu, ovšem objevuje také nedostatky této své aktivity, **nejenom** nedostatky a vady situace, do níž aktivně vstoupil a zasáhl. A protože filosof vždycky vztahuje vše, co zkoumá, k celku, a to znamená usiluje zároveň o integrovanost svého přístupu jak k předmětu (omezenému) svého zkoumání, tak k celku, který je základem a pozadím, „vztažným systémem“

jeho zkoumání, musí při důsledném domýšlení (kritickém reflektování) své politické aktivity najít momenty desintegrace ve svém přístupu a musí se pokoušet je překonat novými, hlubšími přístupy. To však znamená, že nejenom svou vlastní politickou aktivitu, ale politickou sféru vůbec čím dál tím radikálněji vztahuje k celku – a tedy ukazuje, vyjevuje v jejich relativitě, v jejich odkázanosti na celek lidského života, čili v jejich partikularitě, částečnosti, nesoběstačnosti. Filosofický přístup k politice a politické aktivitě znamená tedy už sám o sobě jistý průšvih, neboť politická oblast se ve své struktuře v moderním věku soustředila do státu, v němž nalezla své těžiště a svůj nejčistší a nejkonkrétnější produkt a zároveň výraz. Stát je nesen ustavičně náročnějšími, resp. **náročnějšími** požadavky a mocenskými opatřeními, směřujícími k soustředění veškerého lidského soukromého i společenského života a k jeho podřízení „státní raisoně“. Každý vskutku filosofický pokus o pohled na stát ve světle pravdy (tj. ve světle celku – mj.) je proto de facto útokem na absolutní nárok státu. Je proto tím pravděpodobnější, čím je hybris státní raisony hlubší, že filosofický pokus bude pronásledován, difamován, a vůbec jakkoliv znemožňován nebo alespoň umlčován. Tím však zároveň každý takový stát vypovídá o sobě – ukazuje své ledví právě v tom, jak stíhá filosofické úsilí o odhalení veškeré politické skutečnosti ve světle pravdy. Filosofie se tomu může vyhnout jenom tak, že nechá stát přinejmenším na pokoji, že politiku vyloučí ze sféry svého stěžejního nebo alespoň všeho konkrétního zájmu. Ale tím filosofie de facto resignuje na svou odpovědnost a na svůj vztah k celku – a stává se pouhým odbornictvím, pouhou odborností – čímž činí první svůj krok v poklesu, v pokleslosti, upadlosti uvažování a myšlení. Ovšem když se takto vyvázala ze svého vztahu k celku a ze své služby a loajálnosti vůči pravdě, nemá filosofie vlastně už žádné účinné zábrany před poklesnutím dalším, totiž poklesnutím na pouhou ideologii ve službách státu. Jakkoliv upřímně zamýšlená neutralita vůči státu a politické sféře nutně vede k ztrátě svébytnosti a k podřízenosti, zotročenosti filosofie – a zotročená, podřízená, nesvobodná filosofie je pouze zvrhlou, korumpovanou „filosofií“, totiž ideologií. A čím víc se filosofie odpoutává od elementu, z něhož jedině může vyrůstat, od základu, z něhož jedině se může pozvedat, tím víc se stává komplikovanou lží, sloužící, resp. posluhující každému zájmu, vyhlášenému za státní a „společenský“. A naopak filosofie, která se chce vymanit ze svého posluhování a která se chce zbavit lží, v nichž se pohybuje a jimiž je zavalena, dostává se nezbytně do rozporu s etablovaným politickým systémem, s politickou reprezentací a přímo se státem.

770808-2

(39) (3) (SSaŽ – Strašnice, 9. 8. 77 dopoledne.)

Situace filosofa může být buď taková, že se „nic neděje“ a že přesto je všechno jakoby nakřivo. Neuspokojivost falešného klidu pak může filosofa hnát až do křečovitých činů provokujícího až pobuřujícího rázu. Za jiné nám může sloužit příklad Kierkegaardův. Nebo se filosof může přimknout k nějaké vrstvě či linii společenského zápasu, která sice není jeho vlastní, ale v níž hledá dočasnou oporu (zkušenost ovšem praví, že právě dočasnost této aliance je problematická, neboť filosof ji může přerušit osobně, nikoliv věcně, takže jeho formulace a jeho učení pak působí jako ideologie, aniž by on sám měl nějaký vliv či možnost proces zastavit). Takovým příkladem je třeba Karel Marx. Anebo se filosofovi zdá, že ze situace musí nějak ven, protože je v ní nedýchatelno (což nevylučuje úspěšnost a ohlas filosofovy aktivity), ale řeší to tím, že odejde, místo co by se orientoval na moment vnitřní rozpornosti struktury. Jako příklad můžeme uvést Alberta Schweitzera, ale v jistém smyslu i Karla Jasperse, i když Jaspersovy důvody byly spíš protestní, než že by spočívaly v nechuti zasáhnout do sporů ve společnosti. (Zasahoval totiž stejně alespoň zvenčí.) In abstracto je těžko jednoznačně tyto různé typy reagování posuzovat. Mně osobně je Schweitzerovo rozhodnutí poněkud antipatické – asi podobně jako odchod prvních členů Jednoty bratrské do Kunvaldu apod. Je v tom trochu romantismu, trochu rezignace a hezká řádka kompromisů, většinou nepřiznávaných. Ovšem je třeba vzít v úvahu, že lidé (i filosofové) mají různou povahu a že by bylo nespravedlivé chtít na všech takové reakce, které jsou pro některé z nich osobně krajně svízelné, zatímco pro druhé jsou samozřejmostí a nejsnadnější odpovědí na existující stav. Jsou lidé, kteří se neradi pouštějí do zápasů a raději si vyberou cestu, kde mohou něco pozitivního udělat bez účasti na vnitřním napětí ve společnosti. Ovšem nelze popřít, že někdy může jít také pouze o úhyb před odpovědností. Pro filosofa to je vždycky úhyb. Schweitzera lze pochopit tak, že se právě tomuto úhybu chtěl vyhnout a vyvarovat se ho tím, že resignoval na dráhu filosofa (a theologa) a stal se lékařem. Pro spravedlivost soudu je třeba dodat, že také radikálníčení je formou úhybu, a představuje nemenší nebezpečí (spíše větší) než prostá, nekamuflovaná rezignace. Radikální postoj, který odmítá jakýkoliv kompromis a tedy i možnost spolupráce s méně radikálními směry, je vlastně právě tak neúčinný a představuje vyhýbavost před skutečnou odpovědností jako na- prostá neangažovanost a indiference.

Každá odpovědná angažovanost má dvě složky; jednou představuje kompromis se skutečností, druhou zakládá a udržuje distanci od dané

skutečnosti. Z této dvojznačné, podvojně relace se občan, resp. člen společnosti nemůže vyvázat tím, že se v rozporné situaci přikloní k negativní, negující straně. Není to možné především proto, že i negující složka společenského rozporu je daností, která směřuje k postupnému nebo náhlému etablování; když se člen společnosti přimkne k této části, resp. složce společnosti (společenského rozporu), získává tím sice distanci od ostatku společnosti, zejména od její etablované části, ale nedosahuje distance skutečné, jaká je předpokladem kritického přístupu a schopnosti se otevřít pravdivému pohledu na skutečnost, tj. na skutečnost jak etablované, tak oponující složky společenského rozporu.

Filosofie však je nerozlučně spjata s kritickou reflexí; proto si musí filosof uchovat schopnost kritické distance od veškeré skutečnosti. Jeho angažovanost ho sice prakticky může přivést do jedné z etablovaných front, ale nikdy mu nedovolí právě jeho kritičnost, aby se s nějakou frontou ztotožnil a spojil trvale nebo třeba jenom na dlouho. To by znamenalo jeho konec jakožto filosofa a stal by se ideologem, ba hlásnou troubou nějakých partikulárních zájmů, zatímco cílem i životem filosofie je univerzalita. Z hlediska oponující (a později se třeba již etablující) fronty může být jeho trvalá nebo alespoň vždy obnovovaná, restituovaná kritická distance hodnocena jako politická nespolehlivost (tak hodnotil např. Lenin inteligenci), ale ve skutečnosti jde o to, že pro filosofii (a vůbec pro zásadní, duchovní atd. postoj) má prioritu spíše loajalita k pravdě než k tomu, kdo momentálně pomáhá k jejímu vítězství, ale jen proto, že je to právě momentálně v jeho zájmu.

770809-2

(40) (4) (SSaŽ – Strašnice, 9. 8. 77 dopoledne.)

V prvních krocích je třeba začít uplatňovat práva, zakotvená v ústavě a v zákonech, prakticky a nezůstávat tedy jen u gravamin. Na jednom z prvních míst je otázka postupného vytvoření „druhé kultury“, tj. přesněji kultury, která žije vskutku svobodně a nezávisle na monopolistickém ideologickém schématu a tlaku. Není to ovšem žádná snadná záležitost, ale je to holá nezbytnost, neboť oficiální kultura silně upadá. (V situaci, kdy by se podařilo zabezpečit pro oficiální kulturu vysokou úroveň, nebyla by to už nezbytnost, nýbrž leda možnost, byť třeba žádoucí možnost.) Co je v tomto úkolu všechno obsaženo?

Především je třeba se starat o nadané mladé lidi a umožnit jim intenzivní sebevzdělání pod vedením odborníků. V první fázi nelze organizovat skutečné alternativní školství, i když je třeba to považovat za cíl. Jde o soustavu přednášek, seminářů, diskusních a studijních skupin i

individuálních konzultací; od počátku je třeba se orientovat na výběr zvláště talentovaných a jim poskytovat co největší péči. Všem pak je nutno připravit vedle přednášek a seminářů také četbu a pokyny k samostatnému studiu. Na prvním místě musejí stát humanitní obory, v nichž je situace nejžalostnější. Ovšem i v jiných oborech bude nutno poskytnout možnosti nadaným mladým lidem, kteří se v důsledku politické perzekuce nedostanou na školy.

Vedle školství a vzdělání pro mladé je třeba zabezpečit také lepší pracovní a společenské kontakty samotných vědeckých pracovníků, kteří byli v obrovském počtu zbaveni možností pracovat ve vědeckých a pedagogických institucích. A podobná akce musí být podniknuta i pro spisovatele, básníky, malíře atd. Potřebné by byly také alternativní vědecké a umělecké fondy včetně možností stipendií apod. Později péče o vybudování vlastních středisek nejrůznějšího typu, včetně rekreačních. Pamatovat také na starší a staré pracovníky a poskytnout jim vhodný asyl pro stáří.

Je nutno se rovněž zaměřit na publikační aktivitu. Zprvu jen rozšířit samizdatové edice o naučné atd. texty, dále o samizdatové časopisy nebo ročenky apod., později je nutno připravovat tiskové možnosti.

Ruku v ruce s těmito programy musí jít také odborová organizovanost v alternativních svazech. Ty pak musejí být vybaveny potřebnými poradami (např. právníckými) s dobrými specialisty. Pochopitelně se nesmí zapomínat na potřebné mezinárodní zapojení. (V současné době je ovšem aktuální otázka alternativních odborů všeobecně, neboť existuje řada lidí, kteří v důsledku politické diskriminace buď byli postaveni zcela mimo rámec odborů anebo – a to vlastně platí pro obrovskou většinu členů – nemají ani nejmenší naději na zastání ze strany odborů, když se dostanou do politických obtíží.)

Jednou z vážných věcí se jeví jakýsi informační bulletin, který by podával stručné zprávy o veškeré aktivitě. Jak bude možné, je třeba všechny uvedené aktivity (a řadu dalších) uvést organizačně na jeden základ (i když bez důsledků monopolistického charakteru zase obráceným směrem, nýbrž s důsledně zachovávanými demokratickými principy a strukturami).

Jak dalece bude třeba od těchto aktivit oddělit pokus o obrodu křesťanských společenství nebo jak dalece bude možné obojí (ekumenicky v plném smyslu) spojit, to bude nutno velmi bedlivě uvážit a prozkoumat.

Pro celou sféru těchto aktivit ovšem bude rozhodující ona pozoruhodná zkušenost, že se tady na jedné platformě sbližují nejenom různé křesťanské konfese, ale také křesťané a marxisté, socialisté a komunisté, atd. atd. Nikdy nebyla doba vhodnější pro navazování nových spojení a zakládání nových způsobů spolupráce než právě dnes a v nejbližších le-

tech. (Zkušenosti z Jirchář a ev. od Machovce byly nyní generalizovány, jak o tom svědčí řada nových spojení a přátelství.)

770811-1

(41) (5) (SSaŽ – Strašnice, 11. 8. 77 dopoledne.)

Nepochybně zaslouží zvláštní pozornosti skutečnost, že ve všech socialistických zemích (social. bloku) se do opozice proti způsobu, jak se postupuje politicky, dostávají především příslušníci inteligence. Aby věc vynikla po všech stránkách, je třeba provést srovnání s jinými dobami a jinými situacemi. Vezmeme-li na tuto věc běžné marxistické třídní schema, pak víme, že žádná společnost se neobešla bez opozice, ale že právě to, která část či vrstva, složka společnosti se v určité době dostává do opozice, je rozhodující pro posouzení společenské skutečnosti a politického rozložení situace. Společenský systém a režim je tzv. „pokrokový“, když se do opozice proti němu dostávají příslušníci „starého režimu“, resp. příslušníci odcházející, zatlačované třídy. I když v tradičních výkladech není inteligence považována za třídu, nýbrž za „mezitřidu“, není toto vyhýbavé pojmenování dnes už dost dobře držitelné. Inteligence se stává nejdůležitější a postupně i nejpočetnější produktivní vrstvou společnosti, která může být v pravém slova smyslu považována za „moderní“, resp. „rozvinutou“. Do inteligence musíme započítávat nejenom vysokoškoláky, ale také středoškoláky a průmyslováky; příslušníkem inteligence je dnes automechanik s průmyslovkou, stavbyvedoucí s průmyslovkou, mistr s průmyslovkou, ale také herec, baletní mistr, malíř, sochař, **novinář atd.**, neboť ti všichni absolvovali několik let odborného studia. Nekvalifikovaných dělníků je stále méně zapotřebí, a proto jich také postupně ubývá. Započítávat průmyslováky do dělnických profesí je prostě statistický podvod. Dnes má průmyslovák přibližně tu úroveň odbornosti jako inženýr na počátku století. A kvalifikovaný dělník jako průmyslovák té doby.

Je ovšem pravda, že v přední linii odporu proti politice soc. režimů se ocitají především kulturní pracovníci a méně už technici. To je však vlastně jenom zdání, vyplývající z toho, že technik nebývá politicky tak exponován jako např. spisovatel, takže napětí není tak zřejmé. Ale napětí tu je; technik vidí, jak nesmyslné je řízení, jež nedbá odborných kritérií, jistě – alespoň ve svém oboru – lépe než spisovatel nebo novinář atd. Umělec nebo filosof ovšem z podstaty věci jsou na necitlivosti v „řízení kultury“ mnohem alergičtější, ale v podstatě jde o reakci obdobnou. Jde jenom o to, že neodborné zásahy v technice nebo i vědě (alespoň v té rutinní) vedou pouze nebo převážně ke škodám materiálním, kdežto indolentní rozhodování v oblasti kultury a ducha poškozují společnost na místech nejcit-

livějších, poškozují samotného člověka jako člena společnosti, a to duchovně, mravně i intelektuálně. Pocit odpovědnosti může být ovšem vyvinut stejně tak u technika jako u umělce nebo myslitele a vědce; a lze předpokládat, že v budoucnosti bude obecně vyšší než dnes.

Společenská situace je dnes taková, že nejdříve pokleslo prudce procento zemědělských pracovníků a dnes stále víc poklesá procento dělníků (v původním významu). Početně stoupá procento pracovníků služeb (od nichž odečteme dělnické profese, které tam jsou také zastoupeny) a zejména procento inteligence. A je to právě především inteligence, která se dostává vždy znovu do menších nebo větších konfliktů anebo přinejmenším do distance vůči oficiální politice, a to dokonce i tam, kde lze zřetelně vidět korumpovanost nejrůznějšími prostředky a cestami.

{Práva lidská (a občanská)}

770812-1

(42) (6) (SSaŽ – Strašnice, 12. 8. 77 odpol.)

V *Právniku* č. 5-6/2977 publikuje svůj diskusní příspěvek na vědecké konferenci (která se konala 17. a 18. 1. 1977) Milena Srnská pod názvem „Lidská práva v kapitalistických a socialistických státech ve světle mezinárodního práva“ (str. 480-485). Pokouší se v něm pod záminkou kritiky a odmítání přirozenoprávní koncepce popřít, že by se jednotlivec mohl považovat za subjekt mezinárodního práva, tedy i takového, jímž se státy zavazují k právní úpravě lidských a občanských práv. K tomu je nutno připojit několik zásadních kritických poznámek.

„Právní úprava“ lidských a občanských práv představuje způsob jejich uznání a zásady jejich právního respektování; v žádném případě však nejsou žádnou takovou „právní úpravou“ lidská i občanská práva konstituována ani jednotlivcům udílena. To vůbec není otázka přirozenoprávního nebo jiného zdůvodnění nebo vůbec přístupu. Přirozenoprávní teorie – či spíše ideologie – je opravdu ze zásadních důvodů a přímo filosoficky nepřijatelná a neudržitelná. Ale právní formulace mají vedle svých ideologických složek také složky „invariantní“; tj. právní normy musejí být formulovány tak, aby především co nejpresněji a co nejúplněji vyjadřovaly to, co je různým koncepcím, výkladům a interpretacím společné, tj. invariantní, co je jakýmsi invariantem právních přístupů, konceptů a ideologií.

A takovým invariantem je respektování lidských a občanských práv jako něčeho, co předchází každé jejich právní úpravě; a tento „invariant“ musí

být respektován i těmi teoriemi, resp. ideologiemi, které myšlenku přirozeného práva odmítají. Z toho pak vyplývá, že člověk je právním subjektem původněji, než aby bylo možno jej v tomto aspektu považovat za konstituovaného společností nebo státem. Aby vůbec mohl druhý člověk, společnost nebo stát respektovat nějakého jednotlivce jako nositele základních práv a svobod (tzv. nezadatelných), musí jej eo ipso respektovat jako původněji svobodného a oprávněného než teprve v důsledku nějakého udělení nebo propůjčení práv a svobod.

Co však opravdu znamená, že lidské svobody a občanská práva jsou „původnější“ než jakýkoliv akt společnosti nebo dokonce státu? Jak tomu lze rozumět, jestliže nepřijímáme přirozenoprávní stanovisko a jestliže si jsme dobře vědomi, že při narození si s sebou lidský jedinec (dítě, nemluvně) své svobody a svá práva nepřináší jako nějakou svou přirozenou či přírodní výbavu (tak nějak jako barvu očí apod.)? Zvnějška všechno vypadá tak, že to je v rukou společnosti, bude-li s určitým lidským jedincem jednat jako se svobodným nebo nikoliv. Ve skutečnosti však bližší rozbor ukáže, že vskutku svobodný člověk a vskutku svobodná společnost nemá tu „svobodu“ chovat se k druhým, resp. k určitým lidem buď jako ke svobodným nebo jako k nesvobodným, a to z toho dosti prostého důvodu, že upřít druhému člověku svobodu nutně znamená narušit a omezit svobodu vlastní. Společnost, která upírá určité skupině lidí všechna nebo některá práva a omezuje nebo likviduje její svobodu, přestává nebo vůbec nezačíná být sama svobodná. Svoboda je nedělitelná v tom smyslu, že k uplatnění svobody náleží respekt ke svobodě druhého jako integrální součást tohoto uplatnění. Bylo elementární chybou přirozenoprávního pojetí, že chápalo jedince jako absolutně, plně svobodného, právě pokud byl izolován, kdežto ve společnosti bylo nutno jeho původní plnou svobodu omezit tam, kde by její uplatnění ohrožovalo a omezovalo svobodu druhých lidí. Společnost a společenské vztahy byly chápány jako důvod omezování „původní“ (tj. přirozené) svobody jedince, zatímco pravý opak je pravdou: jedinec se může stávat svobodným a uplatňovat svou svobodu teprve a pouze ve vztahu k druhým lidem a ke společnosti. Ale není tomu tak, že by se mu svobody dostávalo od druhých lidí nebo od společnosti. Svou svobodu však může rozvinout a uplatnit pouze ve svém vztahu k druhým lidem a ke společnosti. V Hegelově dialektice pána a otroka chybí nejpodstatnější věc; otrok se nestává svou prací a svými dovednostmi stejně svobodným nebo svobodnějším než pán proto, že ovládne věci a svět kolem sebe stejně nebo kvalitněji, podstatněji než jeho pán, ale především a základně proto, že respektuje pána v jeho svobodě. Naproti tomu pán není skutečně svobodný a ve své svobodnosti upadá především

proto, že neuznává, nerespektuje svého „otroka“ jako svobodného, nýbrž právě jen jako otroka. (15. 8. 77) Revoluční důsledky Hegelova pojetí jsou pochybné: otrok si podmaňuje pána, ruší jeho svobodu a sám se stává pánem. To ovšem znamená, že ve chvíli svého „vítězství“ ztrácí otrok (osvobozený, osvobozující se otrok) právě to nejpodstatnější, totiž svou svobodu, svou skutečnou, pravou svobodu. To je také základní hledisko pro posouzení třídního zápasu a třídního vítězství dělnické třídy, jak si ho představuje Lenin a vůbec celý dnešní marxismus. Marx ještě velmi zřetelně viděl, že vítězství dělnické třídy nespočívá v poražení buržoazie, nýbrž ve zrušení tříd. Komunisté (bolševici) naproti tomu dělají všechno pro to, aby třídní boj i po „vítězství“ (politickém vítězství) proletariátu pokračoval v nových formách a upevňují své panství nad společností (zejména pak nad inteligencí, která představuje největší ohrožení celého projektu založeného na tomto Marxovi docela cizím chápáním věcí). Proto také tzv. socialistická revoluce neznamena osvobození společnosti a větší svobody pro každého občana, nýbrž naopak potlačení svobod a omezení nebo vyprázdňování práv, byť zákonem garantovaných.

770815-2

(43) (7) (SSaŽ – Strašnice, 15. 8. 77 dopoledne.)

Důsledky jsou zřejmé: svoboda je cesta, na kterou je člověk volán, na níž musí vstoupit a po níž musí jít. Tato cesta však není konstituována druhými lidmi ani celou společností, nýbrž je původnější než kterýkoliv jedinec i než sama společnost. Tato cesta je princip, „počátek“, je právě čímsi původním, nejpůvodnějším. Pouze člověk a společnost se musí pomalu orientovat a naučit se po cestě svobody jít a trvale chodit, nebloudit a nescházet na scestí. Veškerá lidská vynalézavost a tvořivost je pouze odpovědí na výzvu svobody – a tedy je vždycky volána k odpovědnosti a má, musí být odpovědná, nemá-li znamenat právě ztrátu svobody. Člověk může opravdu, „vpravdě“ uplatnit svou svobodu jen v této odpovědi a odpovědnosti; jinak svou svobodu ruší a ničí. A odpovědnost znamená **respekt** k tomu, že mám nač odpovídat, tj. že je to původní oslovení, původní výzva, která mi není k dispozici, jíž nevládnou, nýbrž naopak která vládne mně a které mám být k dispozici já sám. Správný vztah k druhému člověku však rovněž spočívá v této původní, nejenom mne (a vás), nýbrž také druhého (a ostatní) oslovující výzvě svobody. Respekt k druhému člověku a k „jeho“ právům a svobodám je podmíněn a založen v uznání, **že svoboda**, k níž jsem povolán já, je táž svoboda, k níž je povolán i on a vůbec všichni lidé. Člověk tedy není vybaven nějakými svými osobními soukromými svobodami a právy, jež by měli druzí lidé uznávat a respektovat,

ale je povolán ke svobodě (a k pravdě) stejně jako všichni ostatní, a to jako k cestě, po níž jim jest postupovat, a nikoliv jako k nějaké kvalitě, výdobytku, produktu či dokonce majetku, jímž by byli vybaveni anebo obdařeni.

Z toho vyplývá, že uznání svobody druhého člověka (druhých lidí) je právě tak důsledkem jako předpokladem naší vlastní svobody. Historicky ovšem se toto rozpoznání objevovalo jen postupně a po krůčcích, neboť není ničím samozřejmým ani nasnadě ležícím. Člověkem („občanem“), jehož práva a svobody byly uznány, nebyl např. v řecké polis především otrok; v leckterých společnostech jím nebyla (alespoň rovnoprávně, plnoprávně) žena; nebylo jím dítě. Ještě dnes např. v naší společnosti jím není lidský zárodek, který není starší 3 měsíců. Ve středověku takovým plnoprávným a svobodným člověkem nebyl nejenom nevolník, ale ani jeho pán – vazal většího pána (lenního). Teprve buržoazní revoluce přišla se zásadou rovnosti všech občanů před zákonem, ale tuto rovnost chápala jen úzce politicky a tudíž jen abstraktně a formálně. Až socialismus ukázal, že myšlenku stejných politických práv je nutno domyslet a rozšířit i na oblast práv sociálních a hospodářských. Moderní společnost se ovšem demokratizuje nejenom extenzivně, totiž že rozšiřuje okruh lidí-občanů, kterým jsou přiznávána stejná práva (jenom z nepochopení podstaty svobody a lidských „práv“ vznikají nejasnosti např. v případě lidského embrya), ale rozšiřuje se v rozsahu svobod a práv. To je generální rys politického i společenského vývoje – a zároveň kritérium pro posouzení politické a společenské pokrokovosti a vůbec superiority toho či onoho politického a sociálního systému; společnost je tím pokročilejší a na tím vyšší úrovni, čím méně výsad v ní platí a čím víc práv a svobod je rozšířeno na další vrstvy nebo dokonce na všechny občany.

A v tomto vývoji k demokracii (v níž demokratické principy politického – původně – charakteru jsou rozšířeny na oblast sociální a ekonomickou a tím radikalizovány ve svém původním významu) je místo tzv. socialistických systémů a vlád, socialistických zemí velmi problematické, neboť tam právě došlo k vývoji retrográdnímu. Na jedné straně dochází v těchto společnostech k zužování a odbourávání četných práv a svobod věcně, „materiálně“, a na druhé straně jsou silně zesubjektivizována kritéria, podle nichž se rozhoduje v konkrétních případech, zda jde či nejde o člověka-občana, jemuž lze přiznat všechny politické a dokonce i hospodářské svobody. (Že jde i o hospodářské a sociální svobody, je zřejmé z toho, že přestala platit zásada, že „za stejnou práci stejná mzda“, ba že dokonce některé druhy práce jsou přístupné jen lidem, vybraným na základě politických nebo dokonce quasi-politických kritérií, tzv. kádrového stropu

apod.) Aby to bylo možné, aniž by došlo formálně k zrušení demokratického rázu ústavy a zákonů, jsou právní normy formulovány heslovitě, jako fráze a tudíž vágně, v praxi jich pak je používáno „gumově“ (tzv. měření různým loktem, přičemž se předstírá, že jde o týž „loket“) atd. Proti tomu je potřebná obrana, která především a hlavní důraz klade na dodržování zákonů a řádnou veřejnou kontrolu, v důsledcích pak na to, aby právní normy byly formulovány tak, aby především co nejpřesněji a nejúplněji vyjadřovaly to, co různým výkladům a interpretacím musí zůstat společné, tj. invariantní – tedy na jakousi „objektivizaci“.